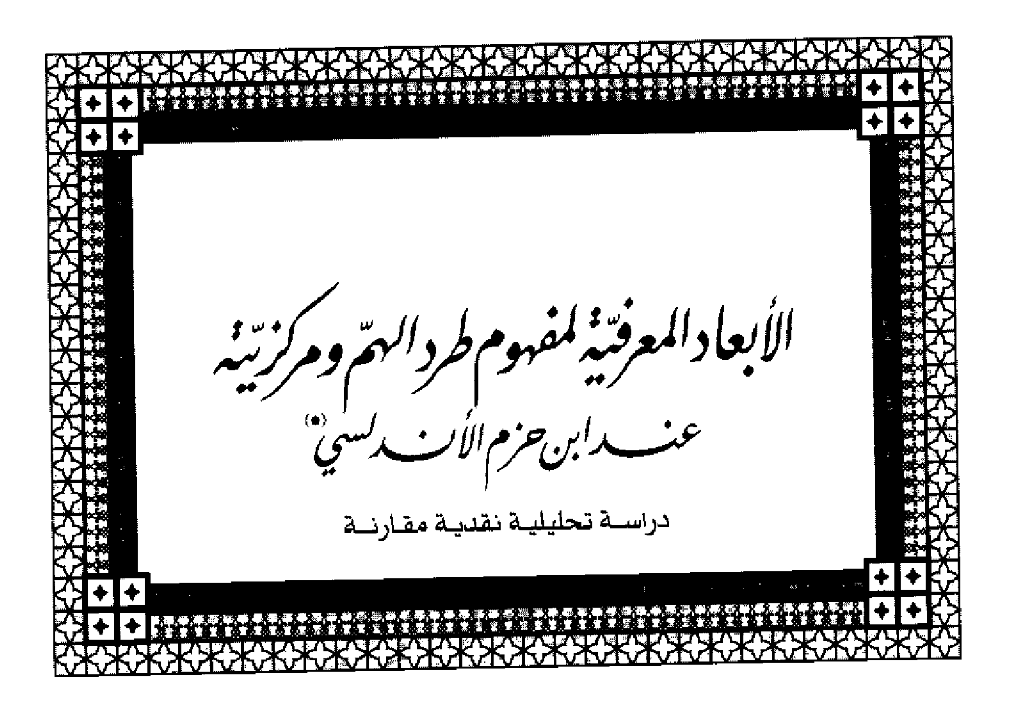


الأبعاد المعرفيّة لمفهوم طرد الهمّ ومركزيّته عند ابن حزم الأندلسي(*)

دراسة تحليلية نقدية مقارنة

أ. عمر غلام
كليّة إعداد المعلّمين / طرابلس

اشتهر ابن حزم الأندلسي (383 ـ 456) بالفقه، ومع كونه فقيهاً إلا أن له دراسات خلقية وفلسفية ونفسية في غاية الأهمية على صعيد الفكر الإنساني.

ولعل من أبرز تلك الدراسات ما قدمه لنا ضمن فكره الخلقي في رسالته «في مداواة النفوس»(1) عن مفهومه لطرد الهم.

قد يتساءل البعض هنا ما الذي قدمه ابن حزم في هذا المجال؟ فهناك من

(*) هذا العمل هو دراسة مختصرة لرسالة ماجستير (جامعة الفاتح) نوقشت بتاريخ 15/ 2/ 1999 تحت إشراف الأستاذين الفاضلين الدكتور محمد أحمد الشريف والدكتور عارف علي النايض.

(1) ابن حزم، «في مداوة النفوس» تحقيق إحسان عباس، الجزء الأول / بيروت/ المؤسسة العربية للدراسات والنشر 1981.

الفلاسفة من سبقه في دراسة مفاهيم «الحزن والهم والغم» كرسالة أفلاطون في «نفي الهم وإثبات الرؤيا»[2] ورسالة الكندي «في الحلية لدفع الأحزان»[3].

بيد أن ما تفرد به ابن حزم بمفهومه لطرد الهم هو أنه فسر به موضوع الأخلاق بمنظور سلبي، وليس هذا فحسب، بل جعله ركيزة أساسية في تحليل الفعل الإنساني.

لكن المشكلة المنهجية التي تواجه دراسة هذا المفهوم تكمن في أن ابن حزم لم يسعفنا بكلام مفصل عنه، وإنما عرضه بشكل مقتضب لا يتجاوز في مجمله ثلاث ورقات، الأمر الذي جعله مكتنفاً بكثير من الغموض والانغلاق.

وقد يرجع إلى ذلك السبب في عدم اهتمام الباحثين بدراسته اللهم إلا بعض إشارات عابرة عن قيمته المعرفية والخلقية[4].

ونظراً لغموض مفهوم طرد الهم عند ابن حزم فإن هذه الدراسة تسعى في محاولة جادة إلى إخضاع نصوصه لفحص دقيق ومن ثَمَّ إلى إعادة بنائها وفقاً لمنظومة معرفية متكاملة.

ومن ثم فإن النهج الذي نسلكه لاستنطاقه يكون أولاً: باستخراج ما يحمل في جوفه من أبعاد معرفية ثم مقارنته مع مفهوميّ (الحزن والسعادة) لتطويعه وفهمه هذا من جهة، ومن جهة أخرى نقارنه بإشارات موجزة مع (التحليل النفسي والفلسفة الوجودية)، لتطويره وإبرازه في وقتنا الحاضر.

ونختتم نصوص مفهوم طرد الهمّ في هذه الدراسة بالتطرق إلى البعد الديني المهم، الذي يقترحه ابن حزم من خلال فكرة التوجه إلى الله بالعمل للآخرة لطرد الهم عن النفس.

---

(2) عبد الرحمن بدوي، أفلاطون في الإسلام / باريس/ طهران/ 1973 ص235 إلى ص243.

(3) الكندي «في الحيلة لدفع الأحزان» رسائل فلسفية للكندي والفارابي وابن باجة وابن عدي، تحقيق عبد الرحمن بدوي/ بنغازي/ الجامعة الليبية 1973.

(4) ابن حزم، المصدر السابق ص 336 على سبيل المثال محمد أبو زهرة، حياته وعصره، أروه وفقهه /القاهرة/ دار الفكر العربي .1954 حامد الطاهر، الخطاب الأخلاقي في الحضارة الإسلامية / القاهرة/ العمرانية الغربية .1993

باديءِ ذي بدء يكون بعرضنا لنصوص مفهوم طرد الهمّ عند ابن حزم والتي يقرر فيها من البدء إنه غرضٌ واحدٌ لكل الناس حيث قال «تطلبت غرضاً يستوي الناس كلهم في استحسانه وفي طلبه فلم أجده إلا واحداً، وهو طرد الهمّ، فلما تدبرته علمت أن الناس كلهم لم يستووا في استحسانه فقط ولا في طلبه فقط، ولكن رأيتهم على اختلاف أهوائهم ومطالبهم وتباين هممهم وإيراداتهم لا يتحركون حركة أصلاً إلا فيما يرجون به طرد الهمّ، ولا ينطقون بكلمة أصلاً إلا فيما يعنون به إزاحته عن أنفسهم. . . . . . »[5].

ويمكن أن نستقي من هذا النص بُعدين أساسيين الأول: مفهوم طرد الهم يعد طرحاً بديلاً للغاية الإنسانية، فمن المعتاد في الفلسفة الخلقية أن تفسر الغاية من أفعالنا الخلقية بمفهوم إيجابي مثل السعادة عند أرسطو أو اللذة عند أبيقور أو المنفعة عند كل من مل وبنتام. في حين أن ابن حزم يرجعها إلى طرد الهم عن النفس.

أما البُعد الآخر: فهو ربط مفهوم طرد الهمّ بحركة الفعل الإنساني حيث إننا نفهم من سياق نصه أن الحركة والكلمة لا يتحقق تأثيرها بعد أن يتحقق تأثيرها لديه إلا في النفس. وعلى الرغم من أهمية القيمة المعرفية لهذين البُعدين إلا أن ابن حزم لم يبين لنا ماذا يعني بالهم[6]؟ وكيف أن طرده عن النفس يمثل الغرض والأصل في الفعل الإنساني؟

إذا كان الأمر كذلك فإنه يجدر بنا قبل كل شيء أن نبحث عن العلاقة بينهما (مفهوم الهم وعلاقته بالطرد) كمدخل أساسي لدراسته وفهمه.

بالاعتماد على أن العلاقة بينهما هي علاقة بين السبب والغرض في

(5) ابن حزم، المصدر السابق ص336.

(6) بالاطلاع على معنى الهم في اللغة العربية والقرآن الكريم وبعض التعريفات عند مفكري الإسلام نلاحظ أنه يرد بمعنى مبدأ الإرادة وقد يرد بمعنى يختلف عن مفهوم الحزن. غير أنه لمن الصعب مقارنة هذه المعاني بمفهوم الهم عند ابن حزم فحينما سبقه بالطرد جعله ركيزة أساسية في تحليل الفعل الإنساني كما سنرى في هذه الدراسة.

الفعل، حيث إنه بعد الاطلاع على مؤلفات ومصنفات ابن حزم وتقييمها بنظرة فاحصة نجد أن ابن حزم في كتابه «الإحكام في أصول الأحكام» يضرب مثالاً عن العلاقة بين السبب والغرض ينطبق على ما يبدو مع العلاقة بين الهم وطرده فلننظر إلى ما يقوله ابن حزم في هذا النص: «وأما الغرض فهو الأمر الذي يجري إليه فاعل ويقصده ويفعله، وهو بعد الفعل ضرورة، فالغرض من الانتصار إطفاء الغضب وإزالته وإزالة الشيء هي شيء غير وجوده، وإزالة الغضب غير الغضب والغضب هو السبب في الانتصار، وإزالة الغضب هو الغرض في الانتصار...»[7].

ما يهمنا بالدرجة الأولى هنا في العلاقة بين السبب والغرض عند ابن حزم أن الغضب كسبب للفعل يختلف في الوجود عن إزالته كغاية، بمعنى أن الغضب هو السبب في الانتصار أو العامل المحرك عليه، وإطفاء الغضب وإزالته هي الغاية من الانتصار.

وبمقارنة هذا المعنى مع مفهوم طرد الهم عند ابن حزم نلاحظ أنه لم يوضح العلاقة بين الهم والطرد ويتحدث عنهما بمعنى واحد (طرد الهم) بل إن ما يعنيه هو نفس المعنى الذي قصده في توضيح العلاقة بين الغضب وإزالته، أي العلاقة بين السبب والغرض وبالتالي فإن الهم كسبب للفعل يختلف في الوجود عن إزاحته أو طرده كغاية للفعل كما سنرى.

على ضوء هذا الفهم نشرع في محاولة جادة لتحليل نصوص مفهوم طرد الهمّ وعلاقته بالمطالب الإنسانية والتي يحرص ابن حزم فيها على كونها لا تسعى لشيء إلاّ لإزاحته عن النفس فقال في هذا الصدد:

«منْ طلب المال طلابهُ ليطردوا به عن أنفسهم همّ الفقر، وإنما طلب الصوت من طلبه ليطرد به عن نفسه هم الاستعلاء عليه، وإنما طلب اللذات من طلبها ليطرد بها عن نفسه هم فوتها، وإنما طلب العلم من طلبه ليطرد به عن

(7) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، حققه لجنة من العلماء / القاهرة/ دار الحديث 1984، ص563.

نفسه همّ الجهل، وإنما هشّ إلى سماع الأخبار ومحادثة الناس من يطلب ليطرد بها عن نفسه همّ التوحد ومغيب أحوال العالم عنه. . .»[8].

يمكن القول إن ابن حزم حينما يفسر الغاية من مطالبنا بهذا المفهوم إنما يفسره برؤية سلبية، أي أن الغاية تبدأ وتنتهي من داخل الإنسان نفسه، وإن المطالب لديه ما هي إلا وسائل لغرض طرد الهمّ عن النفس.

ولكي نفهم هذا المعنى الغائي في صورته السلبية نأخذ من جملة المطالب السالفة الذكر مطلب المال، فالغاية والأصل من طلبه عند ابن حزم في الحقيقة إنما ترجع إلى إزاحة همّ الفقر عن النفس. بمعنى آخر أن همّ الفقر وما يسببه من توتر وضيق يتحتم طرده عن النفس، هذا الأمر ينجم عنه في نظر ابن حزم قوة دافعة للفعل نحو طلب المال، وبعد الحصول على المال تتحقق الغاية من الفعل والتي من أجلها ظهر الفعل، وهي طرد همّ الفقر.

وبالتالي نصل إلى ما قصده ابن حزم من قوله في مقدمة نصهِ كما ذكرنا إن طرد الهمّ حينما تدبر فيه لم يجده غرضاً واحداً يستوي في طلبه كل الناس فقط بل هو الأصل كذلك في حركة أفعالهم.

وبناء على ذلك يمكن القول: إن العلاقة بين الغاية والوسيلة عند ابن حزم بهذا المفهوم تكون كالآتي:

طرد الهمّ سابق في الوجود على الوسيلة؛ لأنه هو الأصل في توجّه الفعل نحوها، ولكن بعد الحصول على الوسيلة يأتي متخلفاً زمنياً عنها، لأنه بواسطتها يتم تحقيق الغاية من الفعل، فالغاية أصلاً من تحقيق الفعل أسبق في الوجود عن الوسيلة حينما تكون أمراً منشوداً في العقل، أي حين وجودها كرغبة وتتطلّع وهي لا تزال في مرحلة الوجود بالقوة.

غير أن هذا الثبوت في أصل تحقيق الفعل يتخلف زماناً حينما تحقق الغاية من الفعل فتصبح تالية وذلك لاستخدام الوسيلة في مرحلة الوجود بالفعل.

---

(8) ابن حزم، مداواة النفوس، ص337.

من هنا يمكن أن نستنتج حقيقة مهمة من ربط ابن حزم مفهومه بالفعل الإنساني مفادها: أن حركة الفعل تسير في فكر الفيلسوف وفق اتجاه دائري متصل[9]، فالفعل لا ينطلق من النفس إلى حيز الوجود مباشرة وفي حركة مستقيمة وإنما لا يظهر إلا بطرد الهمّ عن النفس، وإن الغاية من الفعل أيضاً لا تنتهي بالحصول على شيء من خارج النفس بل تعود مرة أخرى إلى النقطة التي انطلق منها الفعل أي إلى مركزيته.

ولإلقاء مزيدٍ من الضوء على مفهوم طرد الهمّ عند ابن حزم نقارن بينه وبين مفهوميّ السعادة والحزن.

من المعروف أن السعادة في الفلسفة الخلقية حظيت بالنصيب الأوفر في إنها غاية عليا لحياتنا الخلقية، وكل ما عداها من قيم تسعي إلى مبتغاها فهي غاية الغايات. وترجع شهرة السعادة كنظرية خلقية إلى أرسطو وذلك بمحاولته وضع مذهبٍ خلقيٍ متكاملٍ لها. ونعرض لأهم ركائزها بمقارنتها مع موضوع دراستنا والغرض الأساسي من ذلك هو البحث في أيهما أجدر في التفسير الفعل الخلقي السعادة أم طرد الهمّ.

إن المطّلع على كتاب الأخلاق لأرسطو يجد أنه لا يبين السعادة كغاية خلقية لأفعالنا إلا بمفهومي الخير والكمال وكذلك يستعملها بمعنى واحد، فمن حيث علاقة السعادة بالخير يرى أرسطو أن من طبيعة الوجود البشري أنه يتجه بفعله إلى غاية ما، وهذه الغاية تكون خير ما، وبما أن الغايات تتشوق إلى خيرات كثيرة، فلا بد للمرء أن يتطلع منها إلى خير يعتقد فيه أنه أعظم الخيرات وأكمل الغايات. فلم يظهر هذا الخير الأسمى عند أرسطو إلاّ في السعادة حيث يقول:

(9) أغلب الظن أن ابن حزم أخذ هذه الفكرة في تفسير الحركة منْ أرسطو فقد رأى الأخير أن الحركة الدائرية هي الحركة الوحيدة المتصلة والتي حاول أن يطبقها على حركة الأفلاك الثابتة والمحرك الأول انظر أرسطو طاليس تحقيق عبد الرحمن بدوي / دار القلم/ 1980، ص165، ص166، ص167.

«وهذا الخير هو أعلى وأرفع من جميع الأشياء التي تفعل، فنقول إنه يكاد أن يكون أكثر الناس أجمعوا عليه بالاسم، وذلك أن كثيراً من الحذاق يسمونه السعادة»[10].

كما أن أرسطو يعرف السعادة وفق الكمال فالشيء الكامل في رأيه هو الذي يطلب لذاته، ولا يؤثر في أي وقت من الأوقات لغاية غيره، وأولى بهذه الصفة أن تكون هي السعادة[11]، ويدلل على ذلك أن السعادة خيرٌ كامل يطلب أبداً لذاته، وهذا بطبيعة الحال أفضل من الخيرات التي تطلب لغايةِ غيرها مثل الدواء والرياضة التي تطلب لأجل الصحة، وأفضل كذلك من الخيرات التي تطلب لذاتِها، وأحياناً تطلب لغايةٍ أخرى، مثل العلم الذي يطلب لذاته، ويطلب أيضاً من أجل غايةِ غيره كالحصول على الثروة والمنصب[12].

لذلك يقرر أرسطو أنه طالما أن السعادة تتميز بهذه الصفة فهي أحرى أن تكون أعظم الخيرات وأكملها غايةً لأفعالنا الخلقية.

نستخلص من خلال عرض نظرية السعادة الأرسطية الموجزة أن أهم الركائز التي تقوم عليها السعادة هو كونها قيمة في ذاتها لا تحتاج إلى غاية غيرها. غير أَنّ أرسطو في حقيقة الأمر اضطر إلى الاستعانة في إثبات هذا المفهوم الخلقي للسعادة بالخير والكمال، ولو لم يفعل ذلك لأصبحت مفهوماً جامداً خاوياً من أي معنى خلقي.

لأن السعادة لا يمكن إدراك معناها الخلقي إلا باللجوء إلى قيم أخرى، وتجد ذلك واضحاً عند كل الفلاسفة القائلين بالسعادة، فعلى سبيل المثال لا الحصر مذهب المنفعة يقرُّ أنَّ السعادة تقاس بمقدار الحصول على المنفعة[13].

(10) أرسطو، الأخلاق، ترجمة اسحاق بن حنين، تحقيق عبد الرحمن بدوي /الكويت/ دار الوكالة المطبوعات 1979، ص53، ص57.

(11) المصدر السابق ص60، ص66.

(12) الفارابي، التنبيه على سبيل السعادة، تحقيق جعفر آل ياسين /بيروت/ دار المناضل 1987، ص48.

(13) توفيق الطويل، فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها (   ).

وهكذا تجد السعادة تظهر دائماً مصاحبة للأفعال، فهي أخلاق نتائج وبالتالي غير مجدية في تفسير الفعل الخلقي.

أما عالم الأخلاق عند ابن حزم، فإننا نلاحظ من خلال استقرائه لواقع الناس ومقارنته بين حالة وحالة أخرى وهي في سعيها لطرد الهمّ أنه لم يستعن بأي قيم في إثباته، ولم يشترط في السعي له الاتجاه إلى تحقيق غاية دينية أو غاية تتعلق بالخير أو الشهرة أو المال، بل يرى أن من الأفعال الإنسانية أغراضها مختلفة ومتباينة عن هذه الأغراض ومع ذلك يؤكد ابن حزم أنها تتفق في طلب طرح الهمّ عن أنفسهم يقول ابن حزم في ذلك: «... ففي الناس من لا يستحسنه إذ في الناس من لا دين له فلا يعمل للآخرة، ومن الناس من أهل الشر من لا يريد الخير ولا الأمن ولا الحق، ومن الناس من يُؤثر الخمول بهواه وإرادته على بعد الصيت، وفي الناس من لا يريد المال ويؤثر عدمه... وليس في العالم منذُ كان إلى أن يتناهى أحد يستحسن الهمّ ولا يريد إلاّ طرحه عن نفسه»[14].

وبهذا تجد ابن حزم وحّد كل الغايات الإنسانية في هذا المفهوم وبالتالي حافظ على آليته الغائية في أنه مطلوب لذاته لا يحتاج إلى غاية أخرى غيره.

وبالمقارنة بين ما ورد على لسان أرسطو وما ذكره ابن حزم يتضح اختلاف النسق الفكري الذي بناه كل من أرسطو وابن حزم فالأول بنى مفهومه للسعادة من شيء خارج النفس فاعتمد على قيم أخرى. في حين أنَّ ابن حزم بنى مفهومه لطرد الهمّ على أصل من داخل النفس فارتكز على بداهته.

لذلك يمكن القول أن الأصل الموجود داخل النفس والذي يسعى الإنسان دائماً لطرده عن النفس أي الهمّ هو الأقرب للصواب في تفسير حياتنا الخلقية من شيء خارج النفس قد يبحث عنه ولا يجده أي السعادة.

فضلاً على ذلك إذا عرفت السعادة في الأوساط الخلقية بضد الشقاوة،

---

(14) ابن حزم، المصدر السابق، ص336، ص337.

فإنه بالإمكان القول إن مفهوم طرد الهمّ لابن حزم يحوي هذا المعنى للسعادة، فطرده عن النفس هو في حد ذاته سعادة يقول ابن حزم في هذا المعنى: «طرد الهمّ الذي هو المطلوب النفيس الذي يتفق فيه جميع أنواع الإنسان، الجاهل منهم والعالم والصالح والطالح على السعي له»[15].

ألقت هذه المقارنة إشارات معرفية على أن لطرد الهمّ دلالات ومضامين معرفية تعلو على أنه مجرد دفع للحزن، ولكن لا بد من محاولة التمييز بين كلا المفهومين خاصة وأنه غالباً ما يتبادر إلى الأذهان بأن كليهما واحد، أو بشيء من التجاوز لكل منهما مفهوم مقارب للآخر وسيتم ذلك من خلال عرض مناقشة نقارن فيها بين مفهوم الهمّ عند ابن حزم ومفهوم الحزن عند الكندي في رسالته المشهورة «في الحلية لدفع الأحزان».

يعرف الكندي الحزن إنه «ألم نفساني يحدث لفوت المطلوبات وفقد المحبوبات»[16].

من الواضح أن الحزن عند الكندي مع أنه ألم نفساني إلا أن أغراضه يمكن معرفتها بفوت الأشياء المادية وكذلك يحدث الحزن في النفس بفقد المحبوبات الحسية والتي يريدُ المرء أن تبقى معه دائماً لذا يتساءل الكندي هل هناك أحد يسلم من فوت ما يطلب وفقد ما يحب؟!.

يجيب الكندي ما دام الإنسان يتجه إلى العالم الحسي (عالم الفساد والتغير) بامتلاك المطلوبات والمحبوبات الحسية والتي هي بطبيعتها فاسدة ومتغيرة فإن حزنه لا ينقطع؛ لأن من طبيعة المرء أن يفوته مطلوباً ويفقد محبوباً.

غير أن الفيلسوف الكندي يقول بإمكانية تحصيل السرور وبدون فوت ما نطلب وفقد ما تحب ويكون ذلك بالاتجاه إلى العالم العقلي (عالم الثبات والدوام) فإن فعلنا ذلك تصير طلباتنا ومحبوبتنا جزءاً منه فنسيرها بما تمليه عليه

---

(15) ابن حزم، المصدر نفسه، ص337.

(16) الكندي، المصدر السابق، ص6.

إرادتنا وبالتالي نأمن عليها أن يغصبها منا أحد أو تملكها علينا يد، فالمطالب العقلية ثابتة غير متحركة مدركة غير فائتة[17].

هكذا نجد أن مجمل رسالة الكندي تدور حول محورين أساسيين: الأول بطلان فريضة الاتجاه إلى العالم الحسي؛ لأنه سبب أحزاننا والآخر: إثبات فرضية الاتجاه إلى العالم العقلي حيث بواسطته يمكن دفع الحزن عن أنفسنا.

لذلك نجد أن الفيلسوف الكندي لم يبحث موضوع الحزن إلاّ من خلال أسبابه العارضة المتمثلة في تعلقنا بالمطلوبات والمحبوبات الحسية فقط. ولهذا فإن رسالته غرضها الأساسي أخلاقي فتعلق النفس بالحزن يعتبره من الرذائل والتحصن من آلامه من الفضائل.

بينما الفيلسوف ابن حزم لا ينظر إلى المطالب والمحبوبات الحسية بأنها السبب في همومنا، وإنما يرى كما بينا في بحثه للهمّ وعلاقته بالنفس الإنسانية أنه بطرده عنها هو الأصل والغرض من الفعل الإنساني نحو هذه الأشياء الحسية، ولذا تجد ابن حزم كان أكثر عمقاً وتحليلاً في النفس من الكندي.

أما فيما يتعلق بعلاقة الهم بالحزن، إنه لمن الرأي الراجح أن الحزن لدى ابن حزم ظاهرة ناتجة عن الهمّ، ففي حالة عدم حدوث طرد الهم عن النفس؛ وذلك لفوت طلب ما أو عدم الحصول عليه يشعر المرء بآلامه النفسية ومن بينها ألم الحزن، لأن عدم إزاحته في فكر الفيلسوف ابن حزم لا يكمن في مجرد عدم الحصول على الطلب فحسب؛ وإنما يكمن في أن الفعل لا يظهر نحوه إلا بهذه الكيفية.

ومما يؤيد هذه ملاحظة أن الناس لا يشعرون بوجود الهمّ في أنفسهم ويرددونه على ألسنتهم إلا عندما لا يستطيعون إزاحته عن أنفسهم، والعكس من ذلك فإن الهم لا يعتبر لدى ابن حزم حزناً وإنما سروراً لأنه مطلب ضروري يستحسنه كل الناس.

---

(17) المصدر نفسه، ص6، ص7، ص8، ص9.

يمكن القول ـ بعد مقارنة مهفوم طرد الهمّ بمفهوم السعادة ومفهوم الحزن ـ إنَّ الهمّ له جذور نفسية عميقة أشمل من مفهوم الحزن، وإزاحته عن النفس أجدى في التفسير الخلقي من السعادة.

ومما يدعم هذا القول النظرُ إلى صدى هذا المفهوم وذلك بتناول بُعدَه في التحليل النفسي والفلسفة الوجودية وبالتحديد مفهوم الغرائز لدى فرويد والفلسفة الوجودية لدى هيدجر.

من المعروف أن الغرائز لدى المحلل النفسي فرويد تحتل مكان الصدارة في تحليله للنفس البشرية، فحركة الأفعال الإنسانية كالأكل والشرب يرجع الهدف الأساسي منها إلى إشباع غريزة الجوع والعطش ويوضح فرويد هذا المعنى بقوله «. . . إذا كان من الضروري أن نأكل لكي نظل أحياء، وإذا كان الأكل هو مصدر قوة الغرائز، فالنتيجة الحقيقية هي أنه ليس بإمكاننا أن نهرب عن غرائزنا إطلاقاً، ولا مناص عن تنامي الطاقة الغريزية بداخلنا، بما يؤدي إلى توالد التوتر وعندما يصل التوتر إلى حد يصعب احتماله أحياناً يصبح الشخص مدفوعاً لحفظه ـ فالغريزة توجد في الحقيقة لتدمر نفسها ليس إلاّ؛ وقد يصبح هذا أكثر وضوحاً إذا ما وضعنا الغريزة جانباً، واعتبرنا خبرة إنسانية أخرى تمثل قاسماً مشتركاً بين بني الإنسان كالجوع. عندما تحس بالجوع تصبح نشيطاً. لعلك تنقض على الثلاجة (البراد)، وتقضم شطيرتك (ساندويتشك) المفضلة فتشعر بأنك أفضل حالاً. فالجوع يدفعك للقيام بشيء (أي الأكل) للخلاص من الجوع (ذاته)، وفيما بعد، عندما، تحس بالعطش فإنك تشرب، فالعطش يقودك إلى نشاط ينتهي بالقضاء على العطش. . . »[18].

يمكن القول من خلال هذه الآلية التي استخدمها فرويد إنها تتماثل مع آلية المحلل النفسي ابن حزم في تحليله المقتضب لحركة الأفعال الإنسانية حيث يرى كذلك أن الهدف الأساسي منها هو طرد همِّ الجوع والعطش فيقول ابن حزم في

---

(18) جون مدكوف. وجون رايت، اتجاهات علم النفس المعاصر، ترجمة عبد الله محمد عريف / بنغازي/ جامعة قاريونس (   )، ص279.

ذلك «وإنما أكل من أكل وشرب من شرب، ونكح من نكح، ولبس من لبس، ولعب من لعب، واكتنز من اكتنز، وركب من ركب، ومشى من مشى، وتودع من تودع، ليطردوا عن أنفسهم أضداد هذه الأفعال وسائر الهموم»[19].

غير إنه بالملاحظة الدقيقة يمكن القول: إنه ثمة مفارقة جوهرية بين فرويد وابن حزم، فالأخير لا ينظر إلى الغرائز بأنها المحركة للفعل ـ إنما الهم ـ ولا يدمرها مثل ما فعل فرويد، الذي أقر بأن الغريزة ما وجدت إلا لتدمر نفسها، ولكن يمكن القول إن الحالة من التوتر التي تنشأ من الغرائز عند فرويد وغيره من علماء النفس والتي تدفع الإنسان إلى القيام بسلوك ما، تتجمع عند المحلل النفسي ابن حزم في خاصية طرد هم أضداد الأفعال والهموم الناتجة عنها.

أما فيما يتعلق بمفهوم طرد الهم وعلاقته بالفلسفة الوجودية عند هيدجر فالأخير يعتبر الإنسان الكائن الوحيد من بين الموجودات الذي يفهم الوجود، وفهم هذا الوجود لا يتحقق لديه إلا من خلال الوجود الإنساني، بمعنى آخر أن أفعاله وأحواله هي ضروب وجوده، وإن دراستها هي دراسة للوجود الإنساني وللوجود عامة[20].

أما فيما يتعلق بالأشياء والأحياء التي تحيط بالإنسان وتشغله ويهتم بها، فيرجع الفيلسوف الوجودي هيدجر مصدره إلى أنه لا يستطيع أن يحقق إمكانياته إلا بهذه الأشياء وهؤلاء الأحياء، فهي بمثابة أدوات تحت تصرف الإنسان ولذا كان وجودها مشروطاً بالوجود الإنساني[21].

أما بالنسبة لمفهوم الهمّ عند الفيلسوف (هيدجر) فلا يعني به مجرد حزن وغم وإنما هو عنده من المكونات الأساسية للوجود الإنساني[22]، فمجرد ارتباط

---

(19) ابن حزم، المصدر السابق، ص337.

(20) عبد الرحمن بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية / القاهرة/ مكتبة النهضة المصرية (   )، ص84، ص85.

(21) زكريا إبراهيم، الفلسفة الوجودية / مصر/ دار المعارف، ص91.

(22) عبد الغفار مكاوي، مارتن هيدجر. نداء الحقيقة. /جامعة القاهرة/ دار الثقافة والطباعة والنشر 1977، ص83.

الوجود البشري بهذا العالم الذي يعيش فيه هو الذي يجعله مهموماً يحمل عبأ وجوده، فالإنسان موجود بالفعل لدى هيدجر لأنه مهموم[23]، وما دام وجوده على هذا النحو فلا يكف دائماً عن الخروج عن ذاته والانهماك بالعالم والآخرين، ومثل هذا الاتصال هو الذي يجعل من علاقته بالعالم مناسبةً للشعور بالاهتمام والهمّ. وأنَّ القول بالزمانية لدى هيدجر ما هو إلا تعبير عن همّ الزمان الذي لا يكاد ينفصل عن حركة الوجود البشري ومفارقته المستمرة لذاته[24].

لاحظ ابن حزم كذلك من خلال تفحصه لأحوال الناس ومراداتهم ووجد مع اختلاف مطالبهم وأهوائهم وتباين هممهم وإرادتهم أنهم يشتركون جميعاً في طلب طرد الهمّ عن أنفسهم وقد أكد ذلك بربط هذا المفهوم بالزمن، فليس هناك أحد من البشر في فكره منذ أول وجوده في الكون إلى أن يتناهى فيه يستحسن الهمّ إلا ويريد طرحه عن نفسه كما ذكرنا.

ألا يعدو هذا دراسة للوجود الإنساني كما فعل هيدجر.

كما أن الفيلسوف ابن حزم يتفق مع هيدجر في أن الوجود لا يفهم إلا من داخل الإنسان فالأشياء والأحياء المحيطة به والتي عبر عنها ابن حزم من خلال المطالب والأفعال الإنسانية كما بينا ترجع إلى إرادة الإنسان فهو لا يريد منها دائماً إلا إزاحة الهمّ عن نفسه.

لكن ثمة مفارقة بين هيدجر وابن حزم في مسألة الكيفية التي ينكشف بها الهمّ إلى حيز الوجود، فهيدجر يرى أن الهمّ ينكشف بمجرد ارتباط الإنسان بهذا العالم الذي يعيش فيه والدخول معه في علاقة اهتمام مصحوبة بالقلق.

بينما يرى ابن حزم أن الهمّ لا ينكشف إلا بطرده عن النفس، فالعلاقة هنا علاقة جدلية، فوجوده في النفس إنما هو من أجل إزاحته عنها؛ لأنه يتمخض عن ذلك في فكر الفيلسوف ظهور الفعل الإنساني والدخول في علاقة اتصال مع

---

(23) يجيش جولفيه، المذاهب الوجودية من كيركجورد إلى جون بول سارتر (   )، ترجمة فؤاد كامل، ص95.

(24) زكريا إبراهيم، المرجع السابق ص88، ص89.

العالم الذي نعيش فيه ولذا فإن الهمّ وطرده عن النفس لديه شيئان متلازمان لتفسير الوجود الإنساني.

نصل الآن إلى ما يقترحه ابن حزم لطرد الهمّ عن النفس فبعد أن أكد أنه غرضٌ واحدٌ لكل الناس اهتم بالبحث عن طريق موصل له فرأى أنه لم يجده إلا في طريق واحد وهو التوجه إلى الله بالعمل للآخرة، فما عداها من طرق دنيوية يعتبرها غير مؤدية لطرده، بل يسعى الإنسان بذلك بضد ما يريد، ويدلل ابن حزم على ذلك بقوله «وفي كل ما ذكرنا، لمن تدبره هموم حادثة لا بد منها: من عوارض تعرض في خلالها وتعذر ما يتعذر منها، وذهاب ما وجد منها والعجز عنه لبعض الآفات الكائنة، وأيضاً سوء شحّ بالحصول على ما حصل عليه من كل ذلك من خوف منافس، أو طعن حاسد، أو اختلاس راغب، أو اقتناء عدوه مع الذم والإثم وغير ذلك...»[25].

ويمكن أن نوجز هذه الهموم الدنيوية التي يتحدث عنها ابن حزم في ثلاثة أنواع هي:

1 - هموم تظهر بعدم وجود ما يطلب.

2 - هموم تظهر بعجز المرء عن الحصول على الطلب.

3 - هموم تظهر بعدم الحصول على الطلب.

لذلك تجد ابن حزم بهذا المفهوم يهدف إلى تكوين النفس الإنسانية على أسس دينية خلقية بحيث لا تطغى الهموم بالاتجاه إلى الرغبات الدنيوية فهي تزيد من عبء الهمّ على الإنسان بدلاً من إزاحته.

أما طريق التوجه إلى الله بالعمل للآخرة فيراه ابن حزم أنه صاف من كل كدر وخالٍ من كل عيب حيث قال فيه: «... ووجدت العامل للآخرة إن امتحن بمكروه في ذلك السبيل لم يهتم بل يسرّ، إذ رجاؤه في عاقبة ما ينال منه، عون له على ما يطلب، وزائد في الغرض الذي إياه يقصد. ووجدته إن عاقه عما هو بسبيله عائق لم يهتمّ، إذ ليس مؤخذاً بذلك، فهو غير مؤثر فيما يطلب،

(25) ابن حزم، المصدر السابق، ص337، ص338.

ووجدته إن قصد بالأذى سرّ، وإن تعب فيما سلك فيه سرّ، فهو في سرور متصل أبداً...»[26].

وهنا يمكن القول إن ما يقصده ابن حزم في هذا النص أن الإنسان حينما يتوجه إلى الله بالعمل للآخرة يصير المكروه والعائق والتعب والأذى الذي يصيبه ويلحقه من الطلب الدنيوي عوناً ودافعاً له للعمل للآخرة وهذا لا يعتبر هماً وإنما سروراً لأن المرء هنا يؤثر الأجر على الطلب الدنيوي.

وبالتالي فإن ابن حزم لا يعني بفكرة التوجه إلى الله بالعمل للآخرة انتفاء الهم في النفس بقدر ما هو توحيد الهموم في هم واحد وهو هم التوجه إلى الله بالعمل للآخرة ولذا نلاحظ أن ما جاء به ابن حزم هو اقتداء بالسنة النبوية حيث قال ـ عليه الصلاة والسلام ـ في الحديث الشريف «**من جعل الهموم هماً واحداً هم آخرته هم الميعاد كفاه الله هم دنياه**»[27].

والأهم من كل ذلك أن الفيلسوف ابن حزم لا يعني بفكرة التوجه إلى الله بالعمل للآخرة إنها غاية في ذاتها بقدر ما هي وسيلة ناجعة أو طريق لتحقيق ما يريد الإنسان في الحياة ألا وهو طرد الهم عن نفسه[28].

وهنا يظهر بجلاء ابن حزم الفقيه الظاهري الذي يتمسك بالنص الحرفي للقرآن الكريم حيث لم ترد في القرآن الكريم كلمة (غاية) على الإطلاق وإنما وردت كلمة (وسيلة) مرتين[29]، على الشكل التالي:

﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَٱبْتَغُوٓا۟ إِلَيْهِ ٱلْوَسِيلَةَ﴾[30].

﴿أُو۟لَـٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ ٱلْوَسِيلَةَ﴾[31].

وفي ختام هذه الدراسة يمكن أن نستخلص عدة نتائج أهمها ما يلي:

---

(26) المصدر نفسه، ص338.

(27) أحمد بن حنبل، مسند ابن حنبل، المجلد السادس / بيروت/ دار إحياء التراث (د.ت) ص235.

(28) شرح هذه الفكرة تحتاج إلى الدخول في إشكاليات كثيرة لا تسمح به حدود هذه الدراسة وإنما ستكون في دراسة لاحقة.

(29) عزت قرني، الموسوعة الفلسفية، المجلد الأول / بيروت/ معهد الإنماء العربي 1986، ص629.

(30) سورة المائدة، الآية: 35.

(31) سورة الإسراء، الآية: 57.

1 ـ بينت هذه الدراسة أن مفهوم طرد الهم لم يكن مجرد فكرة قائمة على التأمل الفكري فحسب بل بنى منظومته المعرفية فيه، على منهج الاستقراء المدعم بالدراسات المقارنة، فلقد استقرأ أحوال البشر واستنتج أن طرد الهم دافعٌ لكافة الأفعال الإنسانية، وأنَّ طرق إزاحته عن النفس تختلف باختلاف المتعلقات التي يتعلق بها الإنسان والتي تصبح وسائل ضرورية للوصول به إلى الحياة المطمئنة المستقرة.

2 ـ أدرك ابن حزم بمفهومه لطرد الهم فكراً أخلاقياً يصل إلى فهم أعماق الإنسان من حيث كونه إنساناً فالطبيعة البشرية واحدة بغض النظر عن اختلاف مستوى التفكير والاتجاهات الخلقية بين العامة والخاصة.

3 ـ توضيح إمكانية بناء منظومة خلقية متكاملة لا على أساس طلب السعادة بل على أساس طرد الهم مثل ما جاء في هذه الدراسة يمكن اعتبارها محاولة جادة لتأسيس نظرية أخلاقية إسلامية عالمية تحتاج إلى مزيد من البحث والتنقيب والتطوير. وما أحوجنا إلى دراسة تراثنا الإسلامي الأصيل وتطويره وتوظيفه لحاضرنا في مواجهة الحضارات الأخرى.

4 ـ اهتم الفلاسفة وعلماء النفس الأوروبيون المحدثون بدراسة الآلام النفسية من توتر وهم وقلق ومعاناة لما لها من أهمية بالغة في فهم أعماق النفس البشرية. ويجدر التنويه من مقارنة مفهوم طرد الهم بالتحليل النفسي والفلسفة الوجودية كما تبين في هذه الدراسة أنه خيط دقيق وجامع بينهما وإن ما جاء به فرويد وهيدجر ما هو إلا توسعٌ في مباحث أسس دعائمها ابن حزم من عدة قرون.

5 ـ تبين من دراسة مفهوم طرد الهم وما حمله من أبعاد معرفية مهمة أن ابن حزم هو فيلسوف وعالم في الأخلاق ومحلل نفسي وليس كما يشاع عنه بأنه فقيه ظاهري يتمسك بظاهر النص في القرآن الكريم والحديث الشريف ومن ثم يحجب عقله في البحث عن المعرفة ويجعله يتصف بالجمود.